

「竊以」の教学

——『教行信證』における三序の意義——

廣瀬 杲

『顯淨土眞實教行證文類』、すなわち『教行信證』には、三序がおかれており、それを、「総序」「別序」「後序」と呼んでいる。そして今日では、総・別・後の三序という名目は、常途のこととなっており、別段そのことについて、こと改めて確める必要もないようである。もちろん私にも、総・別・後の三序という名目については、何の疑惑もない。それどころか、こうした名目をもって呼ばれるということに、積極的な領きをおぼえるのである。しかし、それなればこそ、総・別・後の三序という名目と、そうした名目のもとに明らかにされている事柄に関しては、改めて注目しないわけにはいかないものを感じる。

言うまでもないことであるが、親鸞自身に三序という標示はなく、したがって、総・別・後といった名目もない。とすると、今日では自明のこととして呼びならわされている、総・別・後の三序という名目は、どのような経緯のなから生れたのであろうか。さらには、そうした名目が語っていることは、単なる文章構成のうえから必要とされる形式的事柄にとどまるものであろうか、それとも、この名目が『教行信證』の内容を決定するほどに重要な意味をもつものであるか。そうした点に着目しながら、少しく吟味を加えてみたいと考える。

『教行信證』に三つの序があるということへの着眼は、存覚の『六要鈔』によりなされたものであろう。しかも、それがやがて、総・別・後という名目を生み出す起因をなすような確認をしたのも存覚自身であるといわねばならない。しかし、存覚が『教行信證』に三序を見開き、それに、総・別・後という確認をしたのは、決して『教行信證』解釈のはじめから、明瞭なすがたをとっていたわけではなかった。むしろ、存覚は

正解文、准依經論釋義常例、分文為三。一序、即序分、二自標列下至第六末引論語文、是正宗分。三自竊以下、終至盡卷流通分也（眞宗聖教全書以下「聖全」と略称二・二〇六頁）

と示しているように、『教行信證』六卷の全体を、經論釈義の常例に准依して、序・正・流通の三分法を用いているのであり、そのかぎりにおいては、『教行信證』の序分はただ一つということであり、その唯一の序分こそ

第一に序分中、分文為五。一從文初下、至言惠日、略標彌陀廣大利益。二從然則下、至言闡提先依觀經明教興由、粗述濟凡救苦大悲。三從故知下、至崇斯信、重舉名號希奇勝德、特勸下機易往巨益。四從噫弘誓至莫遲慮顯其聞法宿習之緣、令人隨喜、悲其未來流轉之報、堅誠疑慮。五從愚禿下、悅受三國傳來師訓、演所聞持之有實耳。（同右）

と科文を切つて明らかにしているごとく、『教行信證』の最初におかれている一文の外にはないのである。しかも、この「序」という意味についても、おそらく『法華文句』の釈義に依つたのであらうが、

序者、所謂次・由・述義」（同右・二〇五頁）

と分析して、その三義のうち、他の二義を選んで、あえて

今述序也（同右）

と、その性格を決定している。すなわち『教行信證』における「序」の意味は、本文の次第順序を事前に示そうとする次序でもなければ、また本文興起の所以を語るためにおかれる由序でもなく、ただ『教行信證』撰述の精神、したがって、『教行信證』の述意を明示すべくおかれたものである、といった切るのである。そのことはやがて、その「序」においてわれわれは、『教行信證』の要義、すなわち、浄土眞宗の要義を十分に窺い知ることができるということに

外ならないのであろう。しかも、この「序」を述序といひ切つて、他の「序」の義を選んだとき、その選びのなかに、すでに『教行信證』の根本精神を領受したというべきであらうと思われる。なぜならば、その「述」という文字について、存覚は

述者、廣韻云。食聿切、著述也。説文循也、又作也。玉篇云。視律切循也。於上訓中不依作義且依循義、故不云作、(同右・二〇六頁)

と、『廣韻』『説文』『玉篇』に説示されている「述」の義の吟味を通すことにより、作と循との二義のうち、作の義によらずして循の義として「述」の意を決定しているからである。なぜ作の義を捨て循の義によって「述」の意と決定するかについては

論語第四述而篇云。子曰、述而不作、信好古、竊比我於老彭。註云。包氏曰、老彭殷賢大夫也、好述古事、我若老彭矣。但述之耳也。已上。同疏云。述而者明孔子行教、但述堯舜、自比老彭而不制作者也。已上。(同右

二〇六頁)

と詳説していることによつても知られるごとく、「述」が作ではなく循であることによつてのみ、『顯淨土真實教行證文類』の根本精神が尽し切られている、と、領いているからである。それは

忝かの三國の祖師、おの／＼この一宗を興行す。所以に愚禿勸るところ更に私なし(御傳鈔下・聖全三・六五一頁)と語つたと伝えられる親鸞の精神を、『教行信證』全体の底に確認したことに外ならない。このような意味において『教行信證』の「序」を述序と決定した存覚の領解を、われわれがどこまで明らかにし得るかということとは、そのまゝ、われわれ自身が『教行信證』の根本精神、すなわち、淨土真宗に遇い得るか否かを決定づけることとなる、とい

うことができるのであろう。

以上のごとく『六要鈔』において存覚は、『教行信證』を序・正宗・流通の三分法にしたがって明らかにすることにより、その「序」はただ一つであることを確かめ、しかも、その「序」は述序であると決定した。私は、こうした存覚の決定の重要さを思うとき、決してこの一点を曖昧にしてはならない、と考えている。

二

しかしまた、『教行信證』六巻のうちに、やがて、総・別・後の三序という位置づけを明らかにするに至ったのも、『六要鈔』そのものなのである。ただ一つの「序」を述序と決定した存覚が、同時にまた、三つの「序」の所在を示したということは、矛盾した了解であると言わざるを得ない、という疑問は当然おこってくるであろう。しかし、ここに私は、もっとも大切な課題が秘められている、と考えるのである。すなわち存覚は、三つの序の所在を示すことによって、述序としての唯一性を明らかにしたのである。もちろん、存覚自身、そのことを意識していたか否かは不明である。ただ存覚が示した事柄そのものは、存覚の意識云何を超えて、おのずからにそのような意義を鮮明にすることとなったのである。われわれにとって大切なことは、存覚個人がどのように意識したかではなく、存覚をして、述序の唯一性を三序として明示せざるを得なくした『教行信證』の語り掛けの具体性にある。少くとも宗教の真実に触れようとするかぎり、個人がどのように意識し、いかに思想したかに執する心を排さねばならない。そして、個人を動かすはたらきに直参すべきであらう。ことに「愚禿勸るところ更に私なし」といわれる浄土真宗にあっては、なおさらのことである。

ところで存覚が、『教行信證』における「序」の意味を確認し明示するのは、「正宗分」中の「信卷」においてである。周知の通り、『教行信證』六卷のなかで「信卷」の冒頭には、「顯淨土真實信文類序」と標して、独自の「序」がおかれている。しかし、『教行信證』の全体を、序・正宗・流通の三分法にしたがって見通すかぎり、これが「序」と明記されていようとも、あくまでも「正宗分」中の一卷の位置決定のためにおかれたものであって、それを、「教行信證」全体の述序として意義づけすることは無理と考えられるであろう。そして、このような、一見きわめて妥当な考え方のなかから、信卷別撰といった論議も起ってきたのであろうと思われる。しかし存覚は、この「信卷」におかれた「序」の意味を確認することによって、むしろ積極的に『教行信證』における唯一の述序としての意義を鮮明にすることとなったのである。すなわち、存覚は

別序者、對^{シテ}第一卷最初惣序^ノ號^ニ之別序^ト、是安心卷^ノ為^ニ要須故有^ニ此別序^ト。（聖全二・二七四頁）

と述べる。こうした確認のなかで、私はいくつかの事柄に注目せしめられる。なによりもまず「顯淨土真實信文類序」と明示されている標文を、なんのためらいもなく「別序」と言い切ったということである。『教行信證』の文にしたがうならば、「信卷序者」あるいは「序者」と説き出されてしかるべきであるのに、なんの説明もすることなく「別序者」と説き出したということは、存覚自らが序・正宗・流通の三分法により確かめた最初の「序」と相応するものとして、この「信卷」の「序」を決定すけたことを意味する。そのとき「信卷」の「序」を「別序」とすることによって、逆に三分法により定められた「序」が「惣序」と名づけられることとなったのである。ここで、とくに明らかにしておかねばならないことは、「別序」が決定づけられることによって、かえりみて「惣序」と名づけられたということであって、決してその逆の順序によるものではない、ということである。もしこの点についての認識が不

鮮明であるならば、「是安心卷為要須故有此別序」という確認も、信心が中心であるから特別に「信卷」の序を設けて注意をうながした、という了解以上に出ることはできないし、そうであるならば、六卷全体についての「序」とのあいだに総・別という呼応関係を見定める必然性は、ほとんど無いことになるであらう。ということは、「別序」は「信卷」にかぎる特別の序という意味にとどまって、それが、『教行信證』全体の述序としての意義を担っている意味を、そこに見開くことはできないことになる。それであるならば、総・別という関係概念を表わす言葉をもって、全体の「序」とのかかわりを語る必要はないといわざるをえない。つまり「別序」とは特別の序分という以上の意味をもたないこととなり、「對第一卷最初惣序號之別序」という積極的意義を見出すことはできない。しかし、「信卷」の「序」を「別序」と確かめることにより、全体の「序」を「惣序」と見開くことになった、ということになると、ことはそれほど単純ではなくなる。なぜならば、『教行信證』の述序を明らかにするのに、総じて明らかにすることと、別して明記することができるということになるからである。このようにして、『教行信證』の述序に総・別という位置決定が生じたということは、とりもなおさず『教行信證』全六巻の述意が、一点の曖昧さもとどめず、明瞭になるということになるからである。全的に述意を述べうる立場は、一的にそれを明らかにする立場が明らかにならないかぎり、決して成立たないからである。

以上のごとく、「別序」の決定により「惣序」としての性格を明らかにしたところから、『六要鈔』はさらに新しい問題を提起することとなる。すなわち、それは

問。用二序時常安前後、仍以安後謂之後序、或以前後稱之序跋、非其後序中間用之有其例耶、答。
若依天台於法華經本・迹二門各有其序、是其證也。（同右・二七四頁）

という問答に託しての確認である。実は、この確認のもとに、少くとも二つの重要な事柄が明らかにされている。その一つは「別序」の性格の徹底である。一見、文章の中間に「序」をおくことの不当性を突く問いに対する答えというかたちで語られてはいるが、そこに、例として引かれるものは、大乘至極の經典である『法華經』における本・迹二門の位置づけである。こうした例の出し方が、問いに対する答えとして当を得たものかどうかということになれば、おそらく十分な説得力をもつものではないであろう。しかし、あえて、『法華經』における本、迹二門の例を引くことにより明らかにしようとしたことは、『教行信證』のなかに「別序」がおかねばならぬ、佛教としての決定的意味を、そこに明示しようとするものであるに違いない。敢ていえば、真に普遍なる法が、もっとも具体的なる絶対の個として明らかになることを、端的に示すものとして「別序」がおかれる必然性を、『法華經』の本迹二門の例を以て確かなものとした、ということがでざるであらう。そして、いま一つは、「後序」という言葉が使われることによって、「序」に前・後の位置づけがあることを、ここで示したことである。すなわち『教行信證』における「別序」の課題を確かめ解いていくことのなから、さらに改めて「後序」が見開かれて来たということである。すなわち常途の文章構成における約束として、二序を配置するのであれば、「前後に安ず」るべきであり、その場合、「後に安ずるを以て之を後序と謂」うべきであるという、これも、一見、内容にはかわりのない文章構成のうえでの論議のごとくではあるが、その常識的論議に託するかたちをもつて、流通分と位置づけた文を、前序に相應する後序として再確認すべきことが明らかにされ、しかも、そのことは、「序」という事柄にかかわる既存の常識を破るものであることが確かめられたのである。

以上のようにみてくるとき、存覚が、「別序」の決定によって「惣序」の意味を明らかにし、同時に、その「別序」

を課題とすることを通して「後序」を見開いてくることとなったことによって、『教行信證』における「序分」の確かめの苦勞が知られる。しかも、こうした努力の結果、明らかにすることとなった「総序」「別序」「後序」の三序は、ある意味では、存覚自身の了解意識を超えて、『教行信證』の述意を明らかにすべき、決定的方向を指示することとなったのである。その指示にしたがって、再度確かめてみると、まず明らかなことは、『教行信證』は序・正宗・流通の三分法によって領解すべき、佛道の書であって、それ以外のなものでもない、ということである。次に明らかにされることは、『教行信證』における「序分」は、次序、由序に選ぶ述序であり、その述序としての「序分」はただ一つである、ということである。この述序として「序分」はただ一つである、という決定は、きわめて重要であると思われる。そのことが、必然的事柄として、つまり、唯一の述序という「序分」決定の内実として、「別序」「惣序」「後序」という三序を見開くこととなった。しかもそれは、「信巻」の「序」を「別」と決定することを基点として見開かれて来たのである。換言すれば、唯一なる述序の中核点を「別」として見定めることにより、その述序の「総」なる意味が内実をもつものとして領かれ、ここに「序」における「総」「別」という確かめの視座が定まることとなったのである。つまり、述序の内容を別して押え、総じて明らかにすることができるといふ、この視座の決定によって述序は明らかになる。したがって、二つの視座が見定められることにより、序は二つの位置におかれることになったのであるが、それを、各別の二つの序と見る常識の障害が払去し切れないかぎり、総・別という視座確認の真意は徹底し得ないこととなる。そこに改めて、前・後という関係のもとで、さらに述序の意味を徹底することが必須のこととされ、ここに、「後序」の決定が行われることとなったのである。もちろん「後序」は『教行信證』における「流通分」である。⁽²⁾しかし、決して「流通分」という意味を排除して「後序」とするのではない。むしろ「流

「通分」であることを具体化し明確化することとして、それを「後序」と決定するのである。それゆえ、「後序」も、「総」「別」の二序と性格を異にする「序」ではなく、逆に「後序」の決定こそ、その内容が「流通分」であることにおいて、もっとも具体的に『教行信證』の述意を明らかにする述序である、ということができるのである。以上、存覚により明らかにされた『教行信證』における三序の位置と意味とを窺ってきたが、このことによって私は、唯一の「序分」が述序であることにおいて、そこに、総と別、前と後という二重の確かめを促されることとなったことを思う。そして、この促しにもとずいて、総・別・後の三序の呼応を推求するならば、少くともそこに、『教行信證』撰述の精神を窺い知ることができると思われるのである。

本来、「序分」が独自性をもっているということは、その述意、すなわち、撰述の精神と課題とが明瞭であることを物語っている。そして、そのことは、「正宗分」の内実に一点の曖昧さをも残させない作用をするのであり、やがて、それゆえに、「流通分」、すなわち、志願と使命とを具体的にならしめることとなる。その意味から敢て言えば、佛道を明らかにする著述は「序分」が決定するといふべきであり、「正宗分」も「流通分」も、その唯一なる「序分」の内実を明す部分である、ということも許されるのであろう。いま私は、『六要鈔』を書いた存覚個人の心情と問題意識を、対象化して知ろうとは思わない。ただ三序の決定が、おのずからにこのことを表示することとなっており、それがそのまま、『顯淨土真實教行證文類』と題した親鸞の述意に直参する門を開いていることを知るばかりである。

- (1) 例えば、「教巻の初めにある序は総序と云ふもの六軸へ通する序なり。今は此巻にかぎる序故に別序と云ふ」(『教行信證講義』)

集成Ⅱ以下「講集」と略称Ⅱ五・二三一七頁・宣明の廣文類頭真録三）

「教巻の初めの序は、総じて六巻の文類へ通ずる序故に総序と名づけ、此序は別して信巻計りの序ゆえに別序と名ける」（同右・二三一八頁・深励の教行信証講義三）

- (2) 先輩の説として、在覚の三分法による「流通分」の決定と、同時に、それを「後序」とする決定との内面関係を吟味するものは余りないようである。また、これを「後序」とするとき、その「序」の意味を縁起序、すなわち、由序と見る場合が多い。もちろん、文章内容からみて、そのように見ることは間違いとはいえないが、私は、あくまでも述序としての表現として、撰述の縁起を語るものと見るべきであると考ええる。

三

以上のごとく、『教行信証』の「序」はただ一つの述序であり、その唯一の述序が、改めて、総・別・前・後という二重の確かめを通して明らかにされているとするならば、この総・別・後という三序のかかわりを確めることによって、『教行信証』撰述の精神は、きわめて立体的に明らかとなるに違いない。ことに「後序」が顕浄土真実教行証という課題のもとに撰述された『教行信証』における、流通の願いを明らかにしているものであるかぎり、そこにもっとも具体的なかたちを通して、述意が明らかにされていることであろう。そうした着眼から、まず「後序」のうちに『教行信証』の述意を窺うこととする。

しかれば、『教行信証』はいかなる事柄を、いかなる精神のもとで、どのように明らかにすべく、撰述されたものであろうか。その基底的精神を現わすものこそ、「竊以」の二字であろう。この二字が善導の『観無量寿經疏』に依拠していることは周知のごとくである。そしてそれが、おもい及ぶことのできない事柄を、私的・了解の浅薄さを愧じつつもおもいみる、という意味において、あくまでも謙退の心情のもとに、思想することを現わすところに、すでに

そこに、宗教的思索の根源的性格が示されている。とすれば、「竊に以」られる内容こそが『顯淨土眞實教行證文類』のすべてであるはずである。そのことを「後序」では

竊ヒツカニ以オセムシレハ 聖道シヤダウ諸教シヨウキョウ行證ギョウシヤウ久キウ 廢淨土眞宗ヘシヤウジツシン證道シヤウダウ今盛イマセキ（教行信證・親鸞聖人全集Ⅱ以下「親全」と略証Ⅱ教行信證・三八〇頁）

という一句に集約し尽している。すなわち「竊に以」るべきことは、「行證」といい「證道」という佛道の現在性を一点もはなれることなく、佛教を明らかに傾くことの外にはない。しかし、この一点に立脚して佛教の存亡を明らかにせんとするとき、聖道と往生淨土との二門は、いかなる妥協の余地も残すことなく峻別されることとなる。すなわち、佛教が「諸教」となるかぎり、すでに佛道たるべき質を喪失して「行証久しく廢れ」ざるを得ない。なぜならば佛教は、唯佛一道としてのみ現在するものであるからである。もともと「諸」ということは、人間的関心事の表現に外ならない。それゆえ、佛教が「諸教」となるということは、佛教という名と装いとのもつて、その内実がいつしか人間的関心事に変質したことである。換言すれば、教理を第一義とする佛教となるとき、佛教であることの必然の理として、行証の道は久しく廢失し去っているのである。このような聖道の佛教の性格を『歎異抄』は

學問をむねとするは聖道門なり、難行となづく。あやまで學問して名聞・利養のおもひに住するひと、順次の往生いかゞあらんずらんといふ證文もさふらうべきや（歎異抄十二条・親全・言行篇一・一七頁）

と、見事にいい当ている。そのかぎり佛教が、人間的諸関心を超克して、唯佛の一道たることを具体的現実として公開するには、こうした聖道佛教の質との、完全な訣別をはたさねばならない。そのことを成就したところに、他力本願念佛宗たる佛道、すなわち、法然による淨土宗の興行があった。親鸞の『顯淨土眞實教行證文類』の撰述は、その淨土宗を「證道今盛」なる「淨土の眞宗」として開顯すること以外にはない。淨土宗を「淨土の眞宗」と確認するこ

とは、明らかに人間の関心のうちに変質化せしめられた「諸」なる教理佛教との訣別において、真宗、すなわち、真実なる宗旨として現行する唯佛一道の成就を見開くことである。佛教が、「諸教」と訣別するとき「真宗」として現行する。それこそ、「今」なる時機において「盛」んなる「證道」、すなわち、佛道の成就に外ならない。

この成就した佛道を「竊に以」ところに、「顯淨土眞實教行證」という教学が生れる。そしてそれが、教学であることにおいて、その「以」ること自体が、人間の理知的営為であることは明らかである。その点からみれば、聖道の佛教における教理の学と別ではなく、それが、人間の思索から生れる思想であることにおいては、聖道教も淨土宗も別ではないともいえよう。とすれば、この両者における学の基本性格の選びを、どこに見定めるべきであろうか。淨土宗、すなわち、他力本願念佛宗なる佛教における学が、聖道諸教の教理の学に選び得るとすれば、その学は、どのような決定的性格をもつものなのであろうか。そのことを明らかに示すものこそ「竊以」の二字であるに違いない。

すなわち、「以」られる内実は「證道今盛」なる「真宗」として、人間の歴史となって成就している佛道である。

したがって、この佛道の成就態は、それが、佛道であるからこそ、人間における思索能力のうちに限定することは許されていない。ただ、その成就態のうちに自己を発見した人のみが、その人の思索の能力を尽して、現に自己を、したがって、人間を、救いつつ現行する佛道を「竊に以」るのである。すなわち、思索することの有限性を教えられることにおいて、その有限なる思索の不窮尽性にめざめつつ、ただ佛道の成就を「以」るのである。それゆえ「竊」とは「以」ることへの私的関心にもとづく卑謙の辞ではなく、「以」られる事柄の無限性と「以」る能力の有限性とを領知することのなかで、しかも、その窮尽し難い絶対無限のはたらきを、相対有限の思索を尽して竊に推求するので

ある。換言すれば、唯佛一道の成就という事実のただ中に自己自身を見出すことによって、その自身に賦与されている思索能力を、佛道開頭のために捧げ尽すことである。したがってそこには、人間の思索能力に誇るなものもなく、その思索のすべては、佛道開頭の方途として、そのまま佛法領のものとなるというべきであろう。「信卷」において、親鸞が

佛意難^シ側^リ雖^{モト}然^ニ竊^ニ推^{スル}「斯心」(教行信證・親全・教行信證・一一六頁)

と語るところに、そのような「竊以」の精神は見事に示されている。「佛意側り難し」と領いて、その領きのうちにあって「竊に推」求するところに、言葉のもっとも素純な意味における宗教の思想が生まれる。したがって、このような宗教的思索は、決して「学問をむねとする」聖道の佛教における教理の学ではない。それは

學問せば、いよく如來の御本意をしり、悲願の廣大のむねをも存知して、いやしからん身にて往生はいかゞな
んど、あやぶまんひとにも、本願には善惡淨穢なきおもむきをも、とききかせられさふらはゞこそ、學生のかひ
にてもさふらはめ(歎異抄十二条・親全・言行篇一・一九頁)

と述べられるごとく、阿弥陀の「悲願の廣大のむねを存知し」て「いよく如來の御本意を」信知する身として、その自己における救済の事実として現成する佛道の普遍性を、救済されつつある身を試金石として公開するところに成立つ学である。換言すれば、佛の大悲心を「今盛」の「證道」という確かさのなかで、領受し開顯する学佛道といふべきであり、ここに、顕淨土真實教行証を課題とする『教行信證』の教学の根本性格を見ることができよう。

- (1) 「竊以は孟蘭盆經新記に『竊^{カニ}以^{レハ}、謂^フ自^{カニ}慮^シ之^ヲ』と註す。竊は『自^{カニ}不^レ共^ニ他^ヲ』と云ふ。以は意なり。をもんばかると云ふこ

と。是れは云何なることぞと云ふこと。是れは云何なることぞと云ふに。釈迦弥陀二尊の密意は広ふして涯なく深ふして底なし。（乃至）三賢十聖も測り伺ふところではない。況んや我々に於ひてをやと謙退なさるが竊以の意なり」（講集一・九九頁・円成院宣明の講述）

- (2) 「後鳥羽院之御宇、法然聖人他力本願念佛宗を興行す」（歎異抄跋文・親全・言行篇一・四〇頁）

四

以上の如き基本性格のもとに「竊以」みられる事柄は、「聖道の諸教」と「浄土の眞宗」との峻別であり、それを峻別するものは「行證久廢」と「證道今盛」という佛道の現実であった。それは、佛道について論ずる教理があるということ、佛道が現在しているということとの相違を、明らかにするということだけに止まることなく、この兩者の峻別がないかぎり、唯佛一道の成就是公開されない、ということへの決定的な確認である。しかも、こうした意味における佛道の成就の態は、人間におけるいかなる觀念の操作も厳然と拒絶する、歴史の事実として在る。それゆえに、このことを明らかにするということは、いかなる意味においても、人間的関心の介在を許さない。「竊以」の視座は、このような人間的視点のまつき拒絶のもので、まさしく、佛道成就の事として賜わったものと言わざるを得ないであろう。かかる「竊以」の視座において「行證久廢」の「聖道の諸教」と「證道今盛」なる「浄土の眞宗」の峻別を、念佛の禁断、そして、それにもとづく流刑、さらには、そうした現実のなかで経験させられることとなつた師法然との死別、といった苛酷な状況の下で、しかも、こうした状況そのものを最も確かな証として、行なつていくのである。すなわち、この現実状況の全体を

然諸寺釋門昏^{クラク}教^{ニシテ}令^{シテ}不知^ラ眞假門戸^ノ洛都儒林迷^{マツ}行^ニ令^テ無^ク辨^シ邪正道路斯^ノ以^テ（教行信證・後序・親全・教行信證・三八

○頁」という明晰な認識のもとに明らかにする。この文章にあっては、「然」^ス「斯以」の二句は決定的な重要性をもっている。なぜならば、ことが現実状況の認識の明晰な表示であるからである。「然るに」とは「聖道の諸教は行證久しく廢れ、淨土の真宗は證道今盛なり」という「竊以」なる教学の内容を直接に受ける言葉である。ということは「聖道の諸教」における「行證」の「久廢」と、「淨土の真宗」における「證道」の「今盛」に、佛道の必然性を見究めて、現実の諸状況の全体の理不尽性を決定している、ということである。いつの場合においても、人間の認識を曖昧にし、自信のないものにするのは、事件として具体化する状況であろう。なぜそうなるのかといえば、状況の後を追うて認識しようとするからである。しかし、親鸞の場合は逆であり、事件に先立って確固たる佛道への認識が与えられてあった。それゆえ、すべての事件は、この佛道成就への認識を、より確かなものとする証明以外のなにもでもなかったのである。そのことを明瞭にするのが、この「然るに」という言葉である。それゆえ、ここで「然るに」というたとき、事件として現われた現実状況のすべては、非佛教的事実であり、佛道成就を阻害する事実として決着つけられるのである。親鸞は「儒林」について「ソクカクシヤウナリ」という左訓を施しているが、これは、どのように読むべきであろうか。私は「俗学生」と読む。すなわち、世俗の学者であろう。もしこのように読むことが許されるならば、「然るに」とさきの文章を受ける事柄の性格はきわめて明らかとなる。それは、「諸寺の釋門」の「昏教」なることは、佛教を世俗的論理と質を同じくする論理化のなかへと類落せしめていることに外ならないのである。そのかぎり、「昏教」なる「釋門」は、当然「迷行」なる「儒林」と同化する。そのとき「釋門」は形骸化して、その内容は、佛教を世俗的論理の具にし、さらには、自ら世俗の規範のもとに隸屬せざるを得なくする。「釋門」が佛教を明らかにする教学を自らのうちに展開し得なくなるとき、「釋門」自体が欲すると否とにかかわりなく、世俗の論理を

借りなくてはならなくなるのであり、そのとき「釋門」は当然のこととして、世俗の相対的な規範に隸属せざるを得なくなる。これが、佛教の世俗化といわれる事実であろう。

親鸞に与えられていた確固たる佛道への認識が

出家人法不_レ向_二國王_一礼_レ拜_二不_レ向_二父母_一礼_レ拜_二六親_一不_レ務_二鬼神_一不_レ礼_二（教行信證・親全・化身土卷・教行信證・三五八頁）

と語られるごときものであるかぎり、このようななかたちでの佛教の世俗化に、佛教それ自体の自滅現象を見えることは当然というべきである。もしこのような確かめがないままに、諸々の事件を即事的に受けとり、その非を語るといっただけであるならば、そのような意識構造そのものが既に非佛教的であるといわざるを得ない。なぜならば、佛教的認識は、それがいかなる現象であろうとも、そのすべてを因縁所生と知見し、それへの実体観を拒否するものだからである。それゆえ、親鸞にとって、諸々の事件がいかに苛酷なものであっても、それを、即事的な感情のもとで悲憤するようなことはありようはずがない。ただそれが、佛道成就という具体性を基本とする事柄を「竊以」する教学の内実としてのみ、その諸事情は、明らかに佛教的認識の内容として明確化されねばならないのである。まさしく、そのことを明らかにしているものが「斯_ヲ以_テ」の一句である。

もちろん「斯_ヲ以_テ」とは、先の明らかな認識による確かめを受ける言葉である。しかし、そうした認識による確かめを、「斯_ヲ以_テ」と受けとめたとき、はじめて、それ以降に示される、念佛禁断、流刑、そして、法然との永遠の別離、といった事件が、佛道を明らかにするものとなるのである。したがって、親鸞は、それらの事件をふまえて、「竊以」の教学の内容として冒頭に明記した「聖道の諸教は行證久しく廢れ、浄土の眞宗は證道今盛なり」という佛事を明確にするのである。いま、その具体的内容について詳説することは避けることとするが、いわゆる、この法難

と呼びならわされている悲劇的事件のなかで、かぎりなく世俗化する「聖道の諸教」と峻別される「浄土の眞宗」の「證道今盛」の事実が、明確化されていく。すなわち、「眞宗興隆、大祖源空法師、并門徒」というところに、僧宝の成就が明らかにされ、また「爾者已非僧非俗」と語るところに、既存の佛教の威儀と、質としても、相としても、完全に訣別した、まったく新しい威儀にまで具体化した佛道の成就態を開示しようとするのである。このような、僧宝の成就と、その成就態の徹底した開示こそ、まさしく「竊以」の教学の内容に外ならないのである。

五

しかし、親鸞をして、その内容を「顯浄土眞實教行證」と明記する「竊以」の教学を必起せしめたものは、いったい何であつたのか。それは『歎異抄』が

親鸞におきては、たゞ念佛して彌陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の子細なきなり、念佛は、まことに浄土にむまるゝたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、惣じてもて存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念佛して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう（歎異抄二条・親全・言行篇一・五頁）

と語り、また『恵信尼書簡』が

やまをいでゝ、六かくだうに百日こもらせ給けるに、九十五日のあか月、しやうとくたいしのもんをむすびて、じげんにあづからせ給て候ければ、やがてそのあか月いでさせ給て、ごせのたすからんずるえんにあいまいらせんとたづねまいらせて、ほうねん上人にあいまいらせて、又六かくだうに百日こもらせ給て候けるやうに、又百

ケ日、ふるにもてるにもいかなるだいに事にもまいりてありしに、たゞごせの事はよき人にもあしきにも、おなじやうにしやうじいづべきみちをば、ただ一すぢにおほせられ候しを、うけ給はりさだめて候（親全・書簡篇・一八七頁）

と伝えているごとく、まさしく「建仁辛酉曆」という時における、「眞宗興隆大祖」と仰ぐ「源空法師」なる人との値遇という出来事である。たまたま時を得て人に遇うたという出来事が、「竊以」の教学を必然せしめたのである。時は建仁元年であり、人は法然であつて、決してそれ以外ではない。時を得て人に遇うという出来事が、「竊以」の教学の故郷である。そして、この嚴然とした事実を故郷とすればこそ、人間の思索に第一原因をもつ教理の学を選ぶ、「竊以」の教学が成立つのである。まことに、これほど確かで、これほど具体的な事実はない。まさに弁証無要のことといふべきであらう。

しかし、時を得て人に遇うことができたという出来事、それが、明瞭な事実であればある程、われわれは改めて、なぜそこから「竊以」の教学が必然的に生起するのか、と、問わねばならないのではなからうか。すなわち、時を得て人に遇うという出来事と、「竊以」の教学とのあいだにある必然性は、事実が明白であることと反比例するごとくにして、不明瞭となることであらう。それを解く鍵を「後序」では

愚禿釋、鸞建仁辛酉曆棄、雜行、分歸本願（教行信證・後序・親全・教行信證・三八一頁）

という言葉によつて現わし切っている。すなわち、建仁元年という時を得て、法然という人に遇うたという、その出来事が、出来事であることを觀念化することなく、その内実を「雜行を棄てて本願に歸す」と明示するということである。出来事を外からかぎりなく、そして、多角的に説明したとしても、その内実は決して明らかにならない。しか

しまた、出来事が、人間の生活のうゑに形をとった事実であることによって、もしそれに執するならば、また出来事の内幕は透明性を失つて無限に観念化されていく。とすると、その出来事が真に明瞭になるためには、それが、徹底して主体的であることにおいて、徹底して普遍的客観性をもたねばならない。そうでなければ出来事というものは、一瞬の後にはすでに夢想のなかに奪いとられてしまふのである。親鸞にとつては、師法然との出会いという出来事が、真に主体的な出来事であつたからこそ、すなわち、主観的にしか生き得ない自我存在としての自己を変革せしめる出来事であつたからこそ、その出来事は自我心をもつて執着することを許されなかつた。そのことこそ、「建仁辛酉曆」という時を得て「眞宗興隆大祖源空法師」というべき人に遇うという出来事を「雑行を棄てて本願に歸す」る「愚禿釋」と名乗る「親鸞」への再生の事実として披瀝する所以であるに違ひない。

「雑行を棄てて本願に歸す」ということは、ひとつの行為を棄捨して、他の行為を拾取することではない。もしそうであるならば、それは、存在の主体にとつては殆ど無関係な、行為の移行以上に出るものではない。「雑行を棄つ」ということは、存在の主体にとつては偶然性しかもち得ないかぎりなき営為のうちに終るほかに方途のない生の流轉を、全面的に轉廻せしめられることである。その転廻において、アミダー絶対無限なる本願に帰依して生きる、新らしき存在へと再生することであり、そこに「本願に歸す」と語られる主体における事実がある。親鸞は、『涅槃經』の經文によりつづ

我今未^レ死^タ已^セ得^ニ天^{タリ}身^ヲ捨^ツ於^ニ短^ツ命^ヲ而^テ得^ニ長^ツ命^ヲ捨^ツ無^常身^ヲ而^テ得^ニ常^ツ身^ヲ令^ニ諸^ノ衆^ヲ生^セ發^ス阿^耨耨^多羅^三藐^三菩^提心^ヲ（教行信證・信卷・親全・教行信證・一七五頁）

と述べているが、「雑行を棄てて本願に歸す」とは、まさしく、このような事実として、私人に死して公人に生きる

ことと言ふことができよう。まさに、廻心転身の事実である。その事実が、時を得て一人の師（人）と遇うという出来事として、具体的に成立つたのである。

それゆえに、親鸞は、この「愚禿釋の鸞、建仁辛酉曆、雜行を棄てて本願に歸す」という一句にもとずいて、そこに、法然の主著『選擇本願念佛集』の付嘱と、真影の図画という出来事を、深い感動の情をこめて記述している。親鸞が、この二つの出来事を記述している時は、少くともその事実が起つたときから三十年余の才月が過ぎてゐる筈である。しかも、その事実を今日の事として感動深く記してゐるのである。おそらく人間は、いかほど感激的な出来事であっても、才月を距てて記述するとき、今日の事のごとくに述べることはできても、今日の事として語ることはできないのではないであらうか。今日の事として語ることは、それが、明らかに現在している事実でないかぎり、決してできないものである。たしかに、出来事は一瞬の後には過去となる。しかし、その出来事のうちに、かぎりなく主体を變革しつづける事実があるかぎり、形は一瞬にして終つても、事實は存在とともに今日的である。親鸞にとり『選擇集』付嘱も真影の図画も、ともにそのような出来事であつた。そのことを親鸞は、『選擇集』の付嘱については

選擇本願念佛集、内題、字並南無阿彌陀佛往生之業念佛爲本與釋綽字以空眞筆令書之（同右、後序・三八一頁）と述べ、真影の図画に関しては

以眞筆令書南無阿彌陀佛與若我成佛十方衆生稱我名號下至十聲若不生者不取正覺彼佛今現在成佛當知本誓重願不虛衆生稱念必得往生之眞文（同右・三八一頁）

と記している。そのことを一言でいえば、それらの出来事はすべて、アミダなる本願とその成就、すなわち、南無阿彌陀佛の事實の現成だったのである。それは

憶念^{シテ}本願^ヲ離^ル自力之心^ニ（「中略」）斯乃眞宗也（同右・化身土卷・中略筆者）

と、親鸞自身が今現在というかたちをとおして領いていくことの外にはなかったであろう。それなればこそ、それらの全てを

是專念正業之徳也、是決定往生之徴也、仍抑悲喜之涙^ヲ註^ス由來之縁^ニ（教行信證・後序・親全・教行信證・三八三頁）と、たしかに「行證今盛」の証として、深い感激の心情をもって明記し切ることができたのである。

時と人による出来事、という具体的事実を内実として、アミダなる本願に依って生きる存在としての「愚禿釋」なる親鸞のたしかな再生、このことこそ、「竊以」の教学を成立たしめる始原なのである。

六

私は、もっとも深い思想の故郷は現実である、と思う。しかも、その現実とは、外側から加えられる人間の分別によって微動だにすることのない具体相をあらわにする。したがって、そのような具体相を示す現実に故郷をもつ思想は、いわゆる、分別心をもつてする見解ではない。ただその現実において生きるがゆえに、現実それ自体がそれ自らを顕現するために、人をして思索を尽さしめるのである。つまり、現実そのものとなって現実を見るのであり、その見る人の思索を道として現実そのものが、自らの意義を開示するのである。佛教が、無分別智といい、如実智見と教えることも、このような事柄であるに違いない。とはいえ、それは、「無」の「分別智」であり、「如実智」の「見」である。そのかぎり、人間における認識による思想であることは間違いない。いや、もっとも厳密な意味での認識である、というべきであろう。なぜならば事実を事実として知り、事実を事実として明らかにし得ないものを認識と呼び、し

たがって思想ということは、ひとつの錯誤だからである。しかし、われわれは余りにもしばしば、この錯誤の反復を認識の深まりであり、思想の深さである、と思ひ誤るのではないか。親鸞における「竊以」の教学は、そうした誤認の根を人間の分別心へのあくなき執着のうちに熟知せしめられたところから、開かれてきた思想的営みであるといえよう。すなわち、言葉のもっとも厳密な意味における宗教の思想であって、決して宗教に関する思想ではないのである。

「後序」において、親鸞は自ら、そうした思想の立脚点を明らかにすると同時に、そうした思想がそれ自らに荷負している使命を明らかにする。換言すれば、宗教の思想は宗教の事実からしか生れないと同時に、そのような思想は、宗教そのものが自らにもっている作用を、具体的にあらわにするものであるということを、如実に示すのである。すなわち親鸞は、「竊以」の教学の立脚点を

慶ヨロハシイ 哉カナ樹タテ心ココロ弘ヒロ誓シ佛ブツ地チ流ニ念ス難ツ思ソ法ホフ海カイ（同右・三三三頁）
と述べる。『末燈鈔』のなかで親鸞は

浄土の眞實信心のひとは、この身こそあさましき不浄造惡の身なれども、こゝろはすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべしとしらせたまへ。彌勒すでに無上覺にその心さだまりてあるべきにならせたまふによりて、三會のあつきとまふすなり。眞實信心のひとも、このこゝろをこゝろうべきなり。光明寺の和尚の『般舟讚』には信心のひとは、この心すでにつねに浄土に居すと釋したまへり。居すといふは、浄土に信心のひとのこゝろつねにゐたりといふこゝろなり。これは彌勒とおなじといふことをまふすなり。これは等正覺とおなじといふことをまふすなり。これは等正覺を彌勒とおなじとまふすによりて、信心のひとは如来とひと

しとまふすこゝろなり（親全・書簡篇・六九頁）

と語っているが、「不淨造惡の身」を觀念化することなく、「淨土に信心のひとのこゝろつねにゐたり」と頷くところに、獲信という事実がある。ということは、「不淨造惡の身」の現實を「つねに淨土に居す」心をたまわって生き尽すことである。すなわち、「不淨造惡の身」を清淨作善の身に変えて、淨土を生きようという夢想から醒め、ひたすら、たまわった淨土の心に依つて穢土を生きるのである。まさしく、淨土を真宗として穢土を生きるのである。これが、獲信の事實である。その事實を生きる人、それを信心の行人という。ところで『末燈鈔』には

眞實信心の行人は、攝取不捨のゆへに正定聚のつくらゐに住す。このゆへに臨終まつことなし、來迎たのむことなし。信心のさだまるとき往生またさだまるなり（親全・書簡篇・六〇頁）

と示されているが、この「信心のさだまるとき往生またさだまる」よろこび、それを親鸞はことさらに慶樂という文字に託して

慶はうべきことをえてのちによろこぶこゝろなり、樂はたのしむこゝろなり、これは正定聚のくらゐをうるかたちをあらわすなり（一念多念文意・親全・和文篇・一三七頁）

と現わしている。まさしくその「うべきことをえてのちによろこぶ」事實、すなわち「正定聚のくらゐをうるかたち」を、いま「慶哉」と自ら嘆じて、「心を弘誓の佛地に樹て、念を難思の法界に流す」という。「弘誓の佛地に樹」立した「心」、それを信心というのであろう。とすれば、「難思の法海に流」動しつづける「念」こそ憶念であるに違いない。すなわち、「弘誓の佛地に樹」つ一念の信心は、やがて遇縁による出來事を、そのかたちとする「不淨造惡の身」、すなわち凡愚の人生を内実とし、「心心相續して他の想い間雜することなき」（淨土論註上・聖全一・二八二頁）

常なる憶念の心として、生涯を貫通する。まさに「慶しき哉」と嘆すべき「信心の行人」の實在感であろう。この「信心の行人」としての實在感こそ、「竊以」の教学の立脚地であるに違いない。されば、この立脚地は必然的に重疊する二つの内容を具足する。その一つは

良^ト仰^{アツク}師教恩厚^ニ慶喜彌至^ニ至孝彌重^ニ（教行信證・後序・親全・教行信證・三八三頁）

という知恩であり、いま一つは『安樂集』の文に托して述べる

欲^ス使^メ前生者^ニ導^ニ後^ニ後生者^ニ訪^フ前^ニ連統無窮^ニ願^ハ不^レ止^ス爲^ニ盡^ス無邊生死海^ニ故^ニ（同右・三八三頁）

という報徳である。そして、かかる知恩は自信であり報徳は教人信であるに違いない。すなわち、そこに

鈔^{セツ}眞宗詮^ニ撫^ニ淨土要^ニ（同右・三八三頁）

『顯淨土眞實教行證文類』なる「竊以」の教学の書は、

唯念^テ佛恩^ヲ不^レ恥^ス人倫嘲^ハ若見^ニ聞^ニ斯書者^ニ信順^ニ爲^ニ因^ニ疑謗^ニ爲^ニ縁^ニ信樂彰^ニ於^ニ願力^ニ妙果顯^ニ於^ニ安養^ニ矣^ニ（同右・

三八三頁）

と述べられるとき、いわゆる、自信教人信のまことを尽す、眞の佛弟子における著述以外のなにものでもない。しかし、このような知恩報徳の教学、すなわち、自信教人信の教学は、救済されつつある身をもって、救済する教法の道理を明らかにするものであるかぎり、そこには、一点の私的関心も加わる余地はない。ただ

若有^シ見^テ菩薩修^ニ行^ニ種種^ニ起^ニ善^ニ不善^ニ心^ニ菩薩皆攝取^ニ（同右・三八三頁）

と語られるごとくである。しかし、この菩薩とは何か。信誨を選びなく佛道成就の因縁とする、その人であろうか。

『六要鈔』にあつては、この『往生要集』にもとづく『華嚴經』の文について、「華嚴經文、其意可見」（聖全・二四四

○頁」とのみ記されてある。私はそこに、法蔵菩薩の悲心を憶念する「必定菩薩」（愚禿鈔・親全・漢文篇・一〇〇頁）を思う。それは、私心を超克して「常行大悲益」（教行信證・信卷・親全・教行信證・一三九頁）を賜わった信心の行人の能動の情でもあろうか。

七

以上、「後序」の文にしたがって『教行信證』の述意を、その具体的現実のただ中に窺い見てきた。いま、こうした「後序」のころから、ひるがえって「総序」―「後序」に照応していえば「前序」―を窺うこととする。

まず「総序」も「竊以」の文字をもって開かれる。そのかぎり、ここに顯淨土眞實教行証なる教学の精神が明らかにされていることは言をまつまでもない。ことにそれが、最初に触れたごとく、文字通り『教行信證』における唯一の序分であるかぎり、ここにこそ「竊以」の教学の根本精神が開示されることは、当然のことと言うべきであろう。

その「竊以」の内容は「後序」にあつては、「聖道諸教行證久廢淨土眞宗證道今盛」と述べられ、この端的な一句のもとに「竊以」の教学の内実が、徹底した具体性において解明されていた。しかし「総序」にあつては

竊以 難思弘誓度難度海大船無碍光明破無明闇惠日（教行信證・総序・親全・教行信證・五頁）

という一句に収め尽されていく。そして、この一句が『顯淨土眞實教行證文類』の教相のいのちである、というべきであろう。「行證久廢」する「聖道諸教」にえらぶ「證道今盛」なる「淨土眞宗」とは、「眞宗興隆大祖源空法師」によつて、「他力本願念佛宗」、すなわち、選択本願なる念佛の一向宗として歴史の事実として開顯された佛道に外ならないことは、「後序」のうえに余すところなく示されたが、その選択本願念佛を明らかにする「竊以」の教学にお

ける教相が、「難度海を度」し「無明の闇を破す」る、「難思の弘誓」「無碍の光明」として示されたのである。しかし、「弘誓」と「光明」として、その教相が語り尽されるということも、行、すなわち宗教の事実としては南無阿弥陀佛の現行における確かめ、ということに外ならない。したがって、このことを具体の相として語るならば、『歎異抄』の第一条が、その冒頭に

彌陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて、念佛まふさんとおもいたつこゝろのおこるとき、すなはち攝取不捨の利益にあづけしめたまふなり（親全・言行篇・一三頁）

と述べているごとくである。すなわち、「往生をばとぐるなり」と信じて、念佛まふさんとおもいたつこゝろのおこるとき」を生きる機としての人間を誕生せしめる始原の事行、それが、南無阿弥陀佛であり、その南無阿弥陀の内実こそ、「弥陀の誓願」と「攝取不捨の利益」なる光明である。「弥陀の誓願」とはアミダー絶対無限なる誓願であり、「攝取不捨の利益」としての光明ということも、また、アミダー絶対無限なる智慧の外にはない。このアミダなる誓願とアミダなる光明、これが、始原の事行なる南無阿弥陀佛の内実なのである。この事を、浄土宗独立の原点として

南無阿彌陀佛 往生之業、念佛爲本（選擇集・聖全一・九二九頁）

と明記したのは法然であった。すなわち、「さるべき業縁のもよほ」しを生活の内容として生死する人生の業を転じて「往生の業」と成す始原、それが、人間生活の基底に「念佛」としてはたらく「南無阿彌陀佛」である、というのである。ということは、人間として、その諸屬性を超絶し、平等に成佛の道たる往生業を成就せしめる基底的行業として念佛の意義を明らかにし、こうした、人間的営為性を払去し切った念佛を、南無阿弥陀佛に見開くことを以て、唯佛一道が明らかにされたということである。ここに「他力本願念佛宗」の独立が成立し、したがって、「往生をば

とぐるなりと信じて、念佛まふさんとおもひたつころのおこるとき」を生きる念佛の行者が、具体的に誕生することとなつたのである。このような意味における念佛の行者を生み出す始原の事行としての南無阿弥陀佛の内実は、誓願と光明（智慧）の外にはない。すなわち、この誓願と光明、これが、「他力本願念佛宗」として独立した南無阿弥陀佛の佛道の教相のいのものである。教相とは、人間の理知を以て教の真理性を推定する、いわゆる教理ではない。事行として実動する佛教の、端的な内容の表頭である。

そのことが、事行として実動する佛教の内容である、ということにおいて、それを、南無阿弥陀佛における因果とすることができよう。すなわち、親鸞が

尊號とまふすは南無阿彌陀佛なり。尊はたふとくすぐれたりとなり。號は佛になりたまふてのちの御なをまふす、名はいまだ佛になりたまはぬときの御なをまふすなり。この如来の尊號は不可稱、不可説、不可思議にましまして、一切衆生をして無上大般涅槃にいたらしめたまふ大慈大悲のちかひの御なり（唯信鈔文意・親全・和文篇・一

五六頁）

と示しているのは、このことであらう。そして、この意味はまた

善本者如来嘉名此嘉名者万善円備一切善法之本故曰善本也、徳本者如来徳號此徳號者一聲稱念至徳成満衆禍皆轉十方三世徳號之本故曰徳本也（教行信證・化身土巻・親全・教行信證・二九五頁）

として、具体的に示されることもなる。ここで、「善本」といい「徳本」という。その「本」とは、法然において「念佛爲本」といわれた、あの「本」の内実を確かめたものであるに違いない。とするならば、その唯一絶対の「本」である南無阿弥陀佛が「善本」「徳本」として、すなわち、「佛になりたまふてのちの御なり」と「いまだ佛になりた

まはぬときの御な」という、いわゆる、名号における因果として確認されたのである。本来、始原なる事行、それ自体は、因果を超えている。その因果を超絶した始原の事行が、因果としてはたらく。親鸞は、まさしく因果としてはたらく南無阿弥陀佛のうちに、自己自身を見出したのであり、また、その「親鸞一人」の発見において、はじめて、一切衆生における救済の行法を、南無阿弥陀佛に領いたのであろう。このような意味における南無阿弥陀佛の因、それこそ、法藏菩薩の名において表現される本願、すなわち、「難度海を度する」「難思の弘誓」である。そのことは

南無不思議光佛

饒王佛のみもとにて

十方浄土のなかよりぞ

本願選擇攝取する（浄土和讃・親全・和讃篇・三六頁）

という、本願発起の經説による和讃のうえに、明瞭に知ることができるであろう。法藏菩薩、それは、一切衆生の始原に実動してやまない法藏なる菩薩道である。そして、その一切衆生を荷負する法藏なる菩薩道の永劫の修道性、それが、「設我得佛十方衆生……若不生者不取正覺」と示される誓願の歴史であるに違いない。

しからば、果としての南無阿弥陀佛とはなにか。それこそ、本願成就の事実、すなわち「無明の闇を破する恵目」としてはたらく「無碍の光明」である。そして、この「無碍の光明」を「攝取不捨の利益」というのである。そのことは

彼佛光明無量 照十方國無所障碍。唯觀念佛衆生攝取不捨故名阿彌陀（往生禮讃・聖全一・六五三頁）

という、善導の言葉によっても明らかに知ることができに違いない。

かくして、南無阿彌陀佛の因果とは、因果を超絶した始原の事行たる南無阿彌陀佛が、因果において一切衆生を自己とすることにより、南無阿彌陀佛が南無阿彌陀佛に成らんと誓願し、ついに南無阿彌陀佛と成ってはたらくという、まさしく一切衆生救済の事実、すなわち、光明の実動となることである。かかる、衆生救済の事実としてはたらく南無阿彌陀佛を、親鸞は

十方群生海歸命斯行信者攝取不捨 故名阿彌陀佛是曰他力（教行信證・行卷・親全・教行信證・六八頁）と、きわめて具体的に示した。すなわち、「攝取不捨」とは、衆生救済の事実である「斯の行信」となるということであって、「斯の行信」となることのほかに「攝取不捨」というはたらくもなく、したがって、衆生救済の事実である「斯の行信」のほかに「阿彌陀佛」が他在するでもない。「斯の行信」すなわち「攝取不捨」であり、「攝取不捨」すなわち「阿彌陀佛」なのである。

しかれば、かかる意味における南無阿彌陀佛の因果を「竊に以」ることのほかに、南無阿彌陀佛の佛道、すなわち、「他力本願念佛宗」を「浄土眞宗」として開顯する教学のいのちはないのである。とするならば、『顯浄土眞實教行證文類』も結歸するところは、「竊に難思弘誓度難度海大船無碍光明破無明闇惠日」という一句に収まる、というべきであらう。

- (1) 蓮如も『御文』五帖目八通に、「それ五却思惟の本願といふも、兆載永却の修行といふも、ただ我等一切衆生をあながちにたすけ給はんがための方便に、阿彌陀如来御身ありて南無阿彌陀佛といふ本願をたてましくて、まよひの衆生の一念に阿彌陀佛をたのみまいらせて、もうくの難行をすて、一向一心に彌陀をたのまん衆生をたすけずんば、われ正覺とらじとちかひ給ひて、南無阿彌陀佛となりますまします。これすなはち我等がやすく極楽に往生すべきいはれなりとしるべし、されば南無

阿彌陀佛の六字のころは、一切衆生の報土に往生すべきすがたなり」と述べる。（聖全三・五〇五頁）

八

ところで、「後序」においては「竊以」の教学の内実を「聖道諸教行證久廢淨土眞宗證道今盛」の一句に集約し、それを基点として念佛禁圧、流刑、師法然との死別、という具体的出来事が、そのことの確認事項として明らかにされていった。いま「総序」にあつては「難思弘誓度難度海大船無碍光明破無明闇惠日」の一句に教相のいのちを明示し、その開顕されていくすがたを、經説のうえに求めて

然則淨邦緣熟調達闇世興逆害淨業機彰釋迦韋提選安養斯乃權化仁齊救濟苦惱群萌世雄悲正欲
惠逆謗闇提故知圓融至德嘉號轉惡成德正智難信金剛信樂除疑獲證真理也（教行信證・総序・親全・教行信證・五頁）

と語る。ここに述べられている事柄は、「後序」において具体的に示された出来事への、親鸞自身の領きを、まさしく成立せしめる宗教の事実における普遍性である。宗教の事実が人間のうえに出来事として表現されないならば、それは、ひとつの觀念でしかない。しかし、その出来事として表現される事柄が、真に宗教の事としての普遍性を明らかにしているかどうかは、即事的には了解され得ないであろう。いま「竊以」の教学の教相を明らかにしようとする「総序」では、出来事として表現される事柄における、宗教の事としての普遍性を、經典の文に依りながら明らかにしていくのである。それゆえ、ここに述べられている事柄は、いわゆる出来事の即事的な記述ではない。しかしまた、出来事として具体化することのない觀念的教理の説示でもない。あくまでも、人間において必然的な事実としての

宗教の具體的普遍性を明瞭にしているのである。

われわれは、きわめてしばしば、人生に生起した悲劇的事柄が、人間をして宗教的存在たらしめる機縁である、と考えるし、また事實としても、そのような姿を見聞する。しかしながら、悲劇的事柄と人間が宗教的存在となるということの間に、直接的な必然關係を見ようとすることは無理であろう。人間が悲劇的出来事に遇うことと、宗教的存在となることとの間には、むしろ何の必然關係もない。したがって、その両者は偶然的である。このように、人間における經驗的事實として、そこに、悲劇的出来事と宗教的存在となることの必然關係を見ることは無理であるが、ただ、ここで見落してならないことは、宗教的存在となるという事實を通して、むしろ經驗的なものに先立って、人間の本来性としての宗教性を見開くか否かということであろう。

「行證今盛」なる「淨土眞宗」に遇うことによって、親鸞は、經驗的なたちでの人間の在り様を超えて、人間が生きているということ自体、必然的に宗教的である、と領いたのである。すなわち、覆われた宗教的存在が開かれた宗教的存在へと廻転せしめられるという、そのことにおいて、必然性を領いたのである。そして、このことに領かしたもののこそ「淨土眞宗」であつた。

さきに私は、「難思弘誓度難度海大船無碍光明破無明闇惠日」という一句に、南無阿彌陀佛の因果を見ることによつて、そこに、すべての人間における救済の普遍性を見てきた。実は、この救済の普遍的にして具體的道理を「然則」と受けとることにより、「淨邦緣熟調達闍世興逆害」と語るのである。これは、ただ、いわゆる王舍城における悲劇的事件が宗教開示の縁である、と、即事的に語っているのではない。事は逆である。「淨邦緣熟して、調達闍世をして逆害を興」起せしめたのである。換言すれば、人間における本来的な宗教的必然性が、「縁」の時熟

をまつて悲劇を興起せしめたのである。それなればこそ、「淨業機彰^{シテ}釋迦韋提^{フシテハシメタマヘリ}選^ニ」安養^フという。これも「淨業の機が彰れた」のではない。あくまでも「淨業機を彰した」のである。その「淨業機彰」が「釋迦韋提をして安養を選ばしめたま」うこととなったのである。縁も機もともに「して」「せしめたまう」た事実なのであり、そこに知らされる事柄は、人間にとり宗教的機縁は、ともに賦与された事実、すなわち、賜わった事実以外のなにもものでもない、ということであろう。このまったくの所与的事実のただ中に、覆われた宗教性の開頭が行なわれていくのである。覆われた宗教的存在であるということは、その存在自身が自らその覆いを払うことができないということである。しかしまた、覆われた宗教的存在であるということにおいて、えらびなく「縁熟」するはたらきと、「機彰」する能動のうちに開示されるのである。この「縁熟」するはたらき、「機彰」する能動、それこそ、人間における普遍的にして具体的なる救済の道理にめざめた覚者、如来の仁事であり、悲行なのである。されば、その悲劇的事実のただ中にあって、この仁事に遇い悲行に浴する身は、この救済されゆく自身の実感のなかで、「斯^レ乃^ハ權化^ニ仁濟^ニ苦惱^ニ群萌^ニ世雄悲正^ノ欲^ヲ惠^ヲ逆誘闡提^ヲ」と領くのである。このことこそ、一点の人間の関心も残さない、絶対救済の道理への、まつたき領きである。というよりも、人間的関心を拒絶的に払去する絶対救済の道理そのものの自己開示である、というべきことであろう。このような事柄への領きを、親鸞は

彌陀釋迦方便して

阿難目連富樓那韋提

達多闍王頻娑沙羅

耆娑月光行雨等

大聖おのおのもろともに

凡愚底下のつみびとを

逆惡もらさぬ誓願に

方便引入せしめけり

釋迦韋提方便して

浄土の機縁熟すれば

兩行大臣證として

闍王逆惡興ぜしむ（浄土和讃・親全・和讃篇・四八頁・傍点筆者）

と讃し、そのよう救済の道理による救済の事実の必然性を、私的主張のすべてを払去し切つて

恩徳廣大釋迦如来

韋提夫人に勅してぞ

光臺現國のそのなかに

安樂世界をえらばしむ（浄土和讃・親全・和讃篇・四六頁・傍点筆者）

と領受する。

以上のごとき、万人救済の道理の自証をまっぴら、まさしく、因果を内実とする南無阿弥陀佛は、人間における無條件的救済の事実、すなわち、行信の道としてはたらく。それこそ、「故知」という領きのうちに明らかにされた「圓

融至德、嘉号轉惡、成正智、難信金剛、信樂除疑、獲證眞理也」という、万人の救済を成就する普遍的具體の事行である。まさに「轉惡成德」の「正智」たる「嘉號」であり、「除疑獲證」の「眞理」たる「信樂」である、行信の道に外ならない。かくして、「難思の弘誓」と「無碍の光明」とを自己とする南無阿彌陀佛は、いま「惡を轉じて德を成し」「疑を除き證を獲しむる」「嘉號」と「信樂」として実動する。

以上のごとき普遍的具體性を内実とする南無阿彌陀佛の因果を開顯することこそ、「竊以」の教学における教相なのである。

九

しかし、こうした教相の開示は、どのような事柄においてなし得るのであろうか。そのことを観念的教理に墮すことなく、具體的な普遍性を明らかにする教相として示すことを可能にするものは、いかなる事柄なのであろうか。

「後序」においては、そのことは「愚禿釋、鸞建仁辛酉曆業、難行今歸本願」という一句のもとに、時を得て一師（人）に遇うという出来事として明らかにされた。すなわち、「歸本願」ということは、時熟をまって賜わった一師との出会いとして示されていたのである。しかし、「総序」にあつてそのことは、

愚禿釋、親鸞慶哉、西蕃月支聖典東夏日域師釋難遇、今得難聞、已得難聞（教行信證・親全・教行信證・七頁）

と語られる。たしかに、時を得て一師なる人に遇うという歴史における出来事として成就しないかぎり、「歸本願」ということは具體性をもたない。しかし、その具體性は出来事なるがゆえに、有限の事実である。この有限な事実のうちに「歸本願」という、無限の実動への絶対帰依が成立しているということは、むしろ、無限の実動が有限の事実と

して応現した、と領かれるべき事柄である。さもないければ、その出来事は、瞬時にして現在性を失わざるを得ないであらう。

まさに親鸞は「総序」において、このような応現の事実として、本願に帰する自己を明らかにしたのである。すなわち、有限なる時における一師（人）との出会いとして具体化する「歸本願」の事実は、いま、三国七祖という歴史との出会いという事実への領きとして、弥陀の本願のまことが、一師の教言にまで具体化していることを知ったのである。一言にしていえば、本願のまことの歴史との出会いなのである。『歎異抄』二条が

彌陀の本願まことにおはしまさば、釋尊の説教虚言なるべからず。佛説まことにおはしまさば、善導の御釋虚言したまふべからず。善導の御釋まことならば、法然のおほせそらごととならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまふすむね、またもてむなしかるべからずさふらふ歎（親全・言行篇一・五頁）

と語ることも、このことの外にはないに違いない。また

忝彼三国の祖師、各此一宗を興行す、所以に愚禿勸るところ更にわたくしなし（本願寺聖人傳繪・親全・言行篇2・四一頁）

とも伝えられている。

「三国の祖師」とは、「彌陀の本願」の「まこと」に遇い、「彌陀の本願」の「まこと」を生ぎ、「彌陀の本願」の「まこと」を伝承した、本願念佛の証人である。そのかぎり「三国の祖師」こそは、おのおの「本願のまこと」の応現であるというべきであらう。歴史を超えてある阿弥陀が、有限の歴史態を摂して自体となし、本願を超発して、歴史のただ中に名号^{なごう}する。その名号^{なごう}りの具体的現実、それこそ、一師の「おほせ」なのであらう。

たしかに「歸本願」ということは、時をまつて一師（人）の「おほせ」に遇うという出来事としてのみ具体化する。それならばこそ、この有限の事実のただ中に、「おほせ」にまで成つて、親鸞を「本願の行者」（一念多念文意・親全・和文篇・一三五頁）にした、歴史が内深くに領かれるのである。その意味では、浄土真宗の教学とは、真実の教言、すなわち、一師の「おほせ」を聞いて、その「おほせ」に本願の歴史を思学することであり、その本願の歴史において、新たに人間を思修することである、ということもできるであらう。かくて時をまつて一師（人）に遇う出来事としての「歸本願」の事實は、いまこの「総序」においては、「彌陀の本願」の「まこと」の歴史との値遇として、その、宗教における決定的出来事の、永遠性と普遍性が明らかにされることとなつたのである。そして、これこそが、真宗の教相を開示し得る根拠なのである。

一師との出会い、そのことが、一師の「おほせ」にまでなり来つた「彌陀の本願」の「まこと」との出会いとして、その出会いの実感のうちに、まさしくその出会いの歴史を領くとき、その出会いには「遇い難くして今遇うことを得たり、聞き難くして已に聞くことを得たり」という、「今」なる「得遇」における不可思議なる「難遇」性を知らしめることとなり、「已」なる「得聞」の事実のうちに、その既得への固執を本来的に拒絶する「聞」における「難聞」性を知らしめることとなる。そして、この事実としての峻厳さのうちに自己自身を、「弥陀の本願」の「まこと」に遇うべき正機たらしめられてあることにめざめて、その「まこと」を「よきひとのおほせ」ひとつに聞きつけ、聞き尽すべく、自らの生涯を生き切る、言葉のもっとも厳密にして具体的な意味における宗教的存在となる。それこそ「愚禿釈親鸞」と名乗つて「慶哉」と嘆ずる、親鸞なる存在における変革のよろこびであり、そして、このよろこびを生きる存在だけが、かぎりなき謝念のうちに、知恩の実感と報徳の使命感とによる教学を樹立することとなるので

ある。この知恩報徳の内容を親鸞は、まづ

噫、弘誓強緣多生、^{ニモク}眞實淨信、^{ニモク}億劫、^{ニモク}獲遇、^{ニモク}獲行、^{ニモク}信、^{ニモク}遠慶、^{ニモク}宿緣、^{ニモク}若也、^{ニモク}此廻、^{ニモク}覆蔽、^{ニモク}疑網、^{ニモク}更復、^{ニモク}逕歷、^{ニモク}曠劫、^{ニモク}（教行信證・親全・教行信證・七頁）

と語る。そこには、救済の現実の内面が實在感に満ちた確かな領きのもとに、一点の観念的操作も加えられる余地なく、有無をいわずぬ重みをもって語り明されている。「噫」という感嘆の言葉は、その救済の重さを表現している、全存在的な一語なのである。まさに「噫」の一語をもって押えられる全存在的救済の重さは、「多生巨値」「億劫巨獲」という自力無効の事実が、まさしく自力の計いの底を破り、「獲行信」という自身の救済を成就しているところにある。それは、「遇」なる「遠慶宿緣」の事実を外ならない。「ひとへに彌陀の御もよほしにあづかて念佛まふ」（歎異抄六条・親全・言行篇一・九頁）すという、そのことなのである。しかしまた、そのことが、

如來の本願を信じて一念するに、かならずもとめざるに、無上の功徳をえしめ、しらざるに廣大の利益をうるなり。自然にさまざまのさとりをすなわちひらく法則なり。法則というのは、はじめて行者のはからいにあらず、もとより不可思議の利益にあづかること、自然のありさまとまふすことをしらしむるを、法則とはいふなり、一念信心をうるひとのありさまの自然なることをあらわすを、法則とはまふすなり（一念多念文意・親全・和文篇・一三七頁）

と示されるごとき法則的事実であるからこそ、その事実のうちに、「若し也此の廻疑網に覆蔽せられ」るならば、「更りて復曠劫を逕歷」するであろう、非法則的自己の姿が瞭々として知られるのである。換言するならば、その全存在的救済が法則的事実であるということは、そこに、全存在的に非法則的生を生きる以外にない自己の生き様の質を、

白日の下に晒し出されることである。すなわち、救済が絶対的に他力の事実であることは、その救済の内実として、自力の計いのすべてが、一点のかげりも残さず露呈せしめられることである。したがって、このような救済は、人間における待望や慰撫の観念を完全に払去する、絶対事実の顕現としてのみ成立つ事柄なのである。かかる絶対的救済の事実を

誠マコト 哉ヤ 擲取不捨シツ 眞言マコトノコト 超世希有コト 正法シヤク 聞思シヤク 莫レ 遲慮スルコト
（教行信證・親全・教行信證・七頁）

と、自らに領受するところに、知恩報徳の教学があるのである。それは、救済の真理性を論述することでもなければ、救済の結果を誇示することでもない。ただ「超世希有の正法」を「擲取不捨」なる「眞言」に聞き、その「誠なるかな」という領ぎの事実を、「遲慮すること」なく「聞思」しつづけるのである。すなわち、救われつつある事実において、救いの法を生涯を尽して明らかにするばかりなのである。まさに「超世希有の正法」（『法則』）を「擲取不捨の眞言」（『如来実言』）において聞き、その聞の事実を生涯を尽して「聞思して遲慮すること莫れ」と、自他に明言するところにこそ、「竊以」の教学による教相の開示がまったきを得るのである。自信といい教人信というも、謝念といい使命というも、かかる教相の学の徹底の外にはない。『顯浄土眞實教行證文類』とは、このような教相の学以外のなものでもないのである。このような学における唯一性は、

敬信シヤク 眞宗マウ 教行證コウギョウシヤク 特知トクチ 如来恩徳深ニ 斯コトヲツ 以慶ケヒ 所聞ソノコトヲ 嘆タタ 所獲ソノツケ 矣アル
（教行信證・親全・教行信證・七頁）

という言葉となつて、はっきりと言ひ切られたのである。ことに「矣」という結びの一字に、あえて「イヒオハルコトハナリ」という註訓を施したところには、『教行信證』といつても、このことの外に加うべきなものもないことを明示せんとする、親鸞の心情が余すところなく現わされている、というべきであらう。「総序」にあつては、以上

のごとくその述意が明確化されることとなったのである。

10

以上、「後序」から照し返すかたちで「総序」のうえに『教行信證』の撰述の精神を窺って來たのであるが、いま改めて「信巻」に「顯淨土眞實信文類序」という名目のもとにおかれた、いわゆる「別序」とは、一体、いかなることを明らかにしているのであろうか。たしかに、これは「信巻」の「序」である。しかし、既にみてきたごとく、存覚により「別序」として、『教行信證』全体のなかにおいて担うべき位置が示されることにより、それは、『教行信證』における序として、「総序」「後序」との内面関係のものに確かめられるべき内容をもつものと言わなくてはならない。すなわち、なによりもまず、それが「別」なる「序」と位置付けられたということは、明らかに「総」なる「序」と対応する内容をもつものである、ということである。しかも、それが、ともに「序」であることにおいて、総と別とどうかかりを見定めるべきである、ということである。すなわち、既述のごとく『教行信證』にあって「序」は唯一事である、という確かめにたつかぎり、その唯一事を明らかにする「序」、すなわち、述意を明らかにするという事柄において、そこに、総・別とどうかかりを見なければならぬ、ということである。そのことは、「総序」が「後序」と見事な照応を示しつつ述意を明らかにしていることを知るかぎり、「別序」は当然のこととして「後序」ともかかわりをもつものである、といわなければならない。すなわち、「後序」とのかかわりを内容とするかたちで、「総序」とのあいだに総・別の対応を示すものである、と了解されねばならないわけである。

このように確かめることが許されるならば、『教行信證』撰述の意を現わす「序」における総と別との関係とは、

『教行信證』の教学の根本性格と、その内容とを、その関係を通して明確にすることの外にはない。すなわち、「総序」では、その教学の根本性格と基本的内容とが、総じて明らかにされていることは、すでに見てきたごとくである。とすれば、そのことを別して明確にするならば、いったい、どのような事柄に帰一するのであろうか。換言すれば、『教行信證』という教相の学が明らかにしようとする事柄を、一言にして語り切ることができるとすれば、それは何か。この問いに答え切るものこそ「別」として押えられる「序」の内容なのである。すなわち、それが、信という事柄なのである。そのことを、まさしく「総序」に照応せしめていうならば、選択本願念佛の浄土真宗を明らかにする教学とは、別して確認すれば、選擇本願なる念佛への正信を明確にする以外にはないということである。正信の教学、唯信の教学、それが『教行信證』を決定する唯一点なのである。すなわち『教行信證』を別して唯信の教学として明確化するもの、それが「別序」なのである。したがって「顯浄土眞實信文類序」ということも、単に「信巻」のためにおかれた「序」というよりも、顯浄土眞實教行証なる教学の内実を、唯信という、そのこと一つとして明確化するべく、別しておかれた「序」と傾解されるべきなのである。ということは、決して信に関する教理学ではなく、信の内実が教学なのであり、教学を具体的内実とする信においてこそ、他力本願念佛宗、すなわち、浄土真宗は「證道今盛」なる佛道として成就するのである。その意味において言いかえれば、「別序」こそは、佛教の学の成立基底を明確化するもの、ということもできるであらう。そのことは、近く『歎異抄』十二条に

学問せば、いよく如来の御本意をしり、悲願の広大のむねをも存知して、いやしからん身にて往生いかゞなど、あやぶまんひとにも、本願には善惡淨穢なきおもむきをも、とききかせられさふらはゞこそ、学生のかひにてもさふらはめ（親全・言行篇一・一九頁）

と語られることを通しても、窺い知ることができるようである。

ところで、われわれは、顯淨土真実教行証の教学とは、「竊以」の教学であることを「総序」および「後序」において見てきた。そして、そこに「竊以」される事柄は、「後序」においては「行證久廢」なる「聖道諸教」に峻別する「證道今盛」なる「淨土真宗」であり、「総序」にあつては、その淨土真宗が「度難度海」なる「難思弘誓」と「破無明闇」なる「無碍光明」として示される南無阿彌陀佛の因果として明らかにされた。そのことは、この「別序」においては、まず「夫以」(教行信証・親全・教行信証・九五頁)として現わされる。すなわち、他の二序にあつては「竊以」というが、いまこの「別序」にあつては、その「以」それ自体を以て信、そのものの内容とするのである。すなわち、信を「以」るのではなくして、信そのものが「以」る自己開示の作用をもつものであり、あえていえば、信そのものをかぎりなく客体化することを以て、自己自身の具体的内実とするのである。そのことは、「信卷」において、まず、本願三心の字訓を窺うことにより、真実の信心を天親論主が「一心」と表白する所以を明らかにし、そのうえで、問いを改めて

又問如字訓論主意以三爲一義其理雖可然爲愚惡衆生阿彌陀如來已發三心願云何思念也(教行信証・信卷・親全・教行信証・一一六頁)

と質し、それに答えるに

答佛意難測雖然竊推斯心(同右)

と述べるところに、きわめて明白に領くことができるであらう。「難測」の「佛意」を「斯心」において「竊推」するという、その「以」る作用を自己の内実とすることにより、自己自身を明白にするところに、信そのものの基本性

格があるのである。したがって、『教行信證』における信心とは静止的な信仰感情に止まるものではなく、実動してやまない人間変革、自己変革の運動を自己とするもの、というべきであろう。それゆえ、信の内実は

煩惱具足と信知して

本願力に乗ずれば

すなはち穢身すてはてゝ

法性常樂證せしむ（浄土高僧和讃・親全・和讃集・一一三頁）

といい、また

乗はのるべしといふ、また智也、智といふは願力にのせたまふとしるべしと也、願力に乗じて安樂淨刹にむまれむとしる也（尊号真像銘文・親全・和文篇・九五頁）

と述べられていることでも明らかなく、
「穢身すてはてて、法性常樂證せしむ」る人間における具体的な変革を
内容とする「智」のはたらきであり、また

彌陀の報土をねがふひと

外儀のすがたはことなりと

本願名號信受して

寤寐にわするゝことなかれ（浄土高僧和讃・親全・和讃篇・一二五頁）

と語られているごとく、「外儀のすがた」の相違にかかわりはてる生き様を転じて、「彌陀の報土を願」求し「本願」の「名號」によって「寤寐にわするゝことな」く生涯を尽す身のまったき受納である「受」のはたらきである。いま、

あえて言葉の誤解をおそれずに語るならば、存在主体の変革を自己とする純粹認識を内実とする作用、それが、信であると云うことができよう。それなればこそ「総序」においても「眞宗の教行証を敬信して特に如来の恩徳深きことを知ぬ」と述べたのであろう。「眞宗の教行証」とは「後序」において「浄土の眞宗は證道今盛なり」と語った、その事実の外にはない。まさに、その事実を「敬信」して「如来の恩徳深きことを」「特知」するのである。ここに、「以」を以て内実とする「信」の具体性がある。

一一

以上のごとく、「以」ることが信そのものの根本性格であるとすれば、そこに「以」られる内容対象も信それ自体である。そして、このような信において、浄土眞実教行証を顯す教学は尽される。ここにこそ、「別序」をもってする信の明確化の必然性があるのである。しかし、なぜ親鸞は、「竊以」の教学である顯浄土眞実教行証という教相を、このような意味における信ひとつに押え尽したのであろうか。それは、「行證久廢」する「聖道諸教」と「證道今盛」なる「浄土眞宗」とを峻別する決定点を、信ひとつに見定めたからであらう。すなわち、佛教において信というものには問うまでもなく自明の事柄とされていた。それが、佛教であるかぎり、佛の教言への信順は当然のことである。佛の教言への信順なくしては、佛教におけるいかなる事柄も成立しない。佛教に信順して行証することの外に佛道はない。このことは、余りにも自明のことであつた。それゆえ、佛教は、教行証として了解されてきたのである。しかし、まさにこの信を自明のこととする教信行証の佛教こそが聖道の佛教であり、その聖道の佛教において「行證久廢」ということが現在しているのである。親鸞が見きわめようとしたことは、このような聖道の佛教において自明とされて

いる信そのものを問い直すことにあったのである。すなわち、自明とされている信順の質を問い直す、ということである。この信順という事柄によって、佛と佛弟子との関係するとき、その佛と佛弟子との関係が、同質性のうえに成立つ相対関係であるかぎり、その信がどれ程深く敬虔な相をとって表示されようとも、その信は佛という人間と佛弟子という人間の関係であるか、さもなければ、人間が予測する佛という名の觀念と、その觀念とのかかわりににおいて自らを佛弟子と位置づける自己認識であるかの、いずれかでしかないこととなることであろう。自明とされている信がそのような質のものであるかぎり、それは、結局、人間的な敬虔感情以上には出ない。したがって、それが敬虔感情により覆われた人間の同質意識であるゆえに、佛は佛弟子の人間意識の延長上に仰ぎ見られる存在でしかない。

佛と佛弟子との間に同質性を予測するかぎり、それが、どのような装いのもとに表現されようとも、「唯信」ではない。したがって、同質性における相対化の意識、それを、自明な信の内容とするかぎり、佛道はすでに成立つ基底を自ら喪失している。親鸞の見定めは、明らかにここにあった。すなわち「唯信」とは、人間と人間との同質性の予測のうえには決して成り立たず、ただ、如来に遇う凡夫の領きとしてのみ成就する事柄である。それこそ

唯はたゞこのことひとつといふ、ふたつならぶことをきらふことばなり、また唯はひとりといふころなり。信はうたがひなきころなり、すなわちこれ眞實の信心なり、虚假はなれたるころなり、虚はむなしといふ、假はかりなるといふことなり、虚は實ならぬをいふ、假は眞ならぬといふなり、本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを唯信といふ（唯信鈔文意・親全・和文篇・一五五頁）

と、明快に述べられているごとくである。まさしく、この唯信こそ「以」られることにおいてのみ明らかにすることであり、同時に、「以」る事実を内容とする事柄なのである。かかる意味における唯信の事実を「別序」は

夫以獲得（レハ、スルコトハ） 信樂發起（ヲ、ス）自來選擇願心開闢（スルコトハ） 眞心顯彰（ヲ、セリ）從大聖矜哀善巧（教行信證・親全・教行信證・九五頁）
という。弘願眞宗に遇う心、すなわち「信樂を獲得する」事實は、ただ本願の実動として成就する。そして、眞に如來如來實言を聞く心、すなわち「眞心を開闢することは、ただ如來の善巧方便のもとに教養される。このような領きを内容とする心、それが、唯信なのである。まさしく「如來よりたまわりたる信心」そのものであり、この「如來よりたまわりたる信心」において、成佛はいかなる存在にとつても法則的事實なのである。そのことこそ「淨土眞宗證道今盛（ナリ）」といわれる事柄である。それは

信は願より生ずれば

念佛成佛自然なり

自然はすなはち報土なり

證大涅槃うたがはず（淨土高僧和讃・親全・和讃篇・一一八頁）

といい、また

常没凡愚流轉群生無上妙果不難（ス、キニ）成眞實信樂實難獲（シ、ルコト）何以故乃由如來加威力故博因大悲廣慧力故遇獲淨信（ヲ、ナリ）
者是心不顛倒（セ）是心不虛偽（ナラ）是以極惡深重衆生得大慶喜心獲諸聖尊重愛也（教行信證・信卷・親全・教行信證・九六頁）
と明らかに示されるごとくである。そして、このことこそ、念佛成佛なる淨土眞宗を決定する唯一点であることは明らかであろう。

しからばそのことが、「行證久廢」する「聖道諸教」を決定ずけることも、また明らかであろう。すなわち、親鸞は「別序」で、ことさらに

然末代、道俗近世宗師（教行信證・別序・親全・教行信證・九五頁）と確認して、

沈^ム自性唯心^ニ、貶^ス淨土眞證^ヲ、迷^テ定散^ニ、自心^ニ昏^シ金剛眞信^ニ（同右）

と、まさに信における自力性の二方面をもつて、その本質を押えるのである。したがって、親鸞における信の課題は、「総序」に返せば浄土真宗の教相である南無阿弥陀仏の因果を明らかにすることであり、また「後序」に照せば、「浄土真宗」と「聖道諸教」とを峻別する基点を明確化することに外ならないのである。

それゆえ親鸞は、この一点に立つて「竊以」の教学の内容を、きわめて直截に、きわめて具体的に

爰愚禿釋^{（一）}親鸞信順^{（二）}諸佛如来眞說^{（三）}披閱論家釋家宗義廣蒙^{（四）}三經光澤特開^{（五）}一心華文且至^{（六）}疑問遂出^{（七）}明證^{（八）}（同右）

と語る。すなわち「後序」にあつては、時を得て一師（人）に遇うという出来事として明らかにされ、また「総序」にあつては、三国七祖の伝承という「彌陀の本願」の「まこと」の歴史との値遇というかたちを通して明らかにされた「歸本願」の事実が、いまこの「別序」においては、浄土三經と天親の『浄土論』、すなわち、三經一論という經と論とを中核とする教学的事業として、明確化されていくべきことが、一点の曖昧さをも止めないかたちで明記されているのである。三經一論とは師法然が『選擇本願念佛集』の「教相章」において

正明^{（一）}往生淨土之教^{（二）}者、三經^{（三）}一論^{（四）}是也。三經^{（五）}者一無量壽經^{（六）}二觀無量壽經^{（七）}三阿彌陀經^{（八）}也。一論^{（九）}者天親^{（一〇）}往生論是也（選択集・教相章・聖全一・九三二頁）

と明示されていることである。親鸞は「歸本願」という事実を、法然が他力本願念佛宗独立の成立根拠として指教した三經一論の決定により、それを、教学的課題として明らかにしようとすることを、ここに明言したのである。そし

て、このことこそが、顯淨土真実教行証という「竊以」の教学のいのちであることの確認でもあったのである。

以上のごとく、教学の原点を明確化した「別序」は、このような原点に立つ教学の営みこそが、謝念と使命の唯一の表現であることを

誠念佛恩深重、不恥人倫、咲言、忻淨邦、徒衆厭穢域、庶類雖加、取捨莫生毀謗矣（教行信證・親全・教行信證・九五頁）と、きわめて端的にして簡明な言葉をもって明らかにしている。そこに、私は、信のみが人間をして果遂せしめる、佛事成就の教学の相を窺い知らしめられる思いがする。それは文字通り自信教人信のまことの表現であるに違いない。そして、この「別序」における簡明な言葉が、そのまま

捨穢忻淨、迷行惑信、心昏識寡、惡重障多、特仰如来發遣、必歸最勝、直道專奉、斯行唯崇、斯信（教行信證・総序・親全・教行信證・七頁）

という呼び掛けをつつんで

敬信眞宗教行證、特知如来恩德深、斯以慶所聞、嘆所獲矣（スルナリトツルイヒオハルコトハナリ）

と記す「総序」の文と感応し、また

慶哉樹心弘誓佛地、流念難思法界、深知如来矜哀良、仰師教恩厚、慶喜彌至、至孝彌重（シ）

という知恩の至情を尽して

因茲鈔眞宗詮撰淨土要唯念佛恩深、不恥人倫、嘲若見聞、斯書者信順爲疑謗爲緣、信樂彰於願力、妙果顯於安養（ヤムト）

と述べ、さらに『安樂集』の文、ならびに『華嚴經』の文に託して、遇教における使命の感情を吐露した「後序」の

文と呼応していることは、明らかに知り得ることである。

以上、概観してきたごとく、『教行信證』におかれている総・別・後の三序は、必然的な照応関係を示しつつ、『顯淨土眞實教行證文類』と名乗る著述の述意を明示し尽している、と領解することができると考える。

(1) 『教行信證』全六卷にあって、各卷に見られる撰号を除いて、親鸞と自ら名乗っているところは、三序のほかに「信卷」と「化身土卷」の本文中に各一度つつあり、計五回の名乗りを見ることができ、が、「愚禿釈親鸞」とはつきり明記しているのは「総序」と「別序」だけである。このことから、総・別という確認のもとで『教行信證』の教相を明確化しようするものであることを、推察することができるであらう。